

Rebecka Lettevall

Kant og oplysningstidens kosmopolitisme

Såvel 'oplysningskosmopolit' som 'kosmopolit' er almindeligt forekommende begreber, som dog er svære at definere. De anvendes ofte uden, at deres indhold er klart. Det er altid forbundet med store vanskeligheder at definere universelle begreber, eftersom universalismen indebærer grænseløshed, mens begreber nødvendigvis er afgrænsede via anskuelsesformer og kategorier. Dette gælder også begreber, som omfatter universelle fænomener.

Jeg vil dog mene, at det groft sagt går an at inddele tanker om det kosmopolitiske i oplysningstiden i nogle få grupper. Der findes en kulturel kosmopolitisme, som ikke er specielt teoretisk gennemtænkt, samt en politisk og en etisk kosmopolitisme, der er mere gennemarbejdede og som i nogle tilfælde endda indgår i større, sammenhængende systemer. Det bliver min opgave her, at sammenligne en version af den overfladiske, kulturelle kosmopolitisme med Kants mere gennemarbejdede teori om verdensborgerskabet. Kant er således en af de få, der i 1700-tallet udarbejdede en teori på dette område.¹

I forskningen omkring begrebet 'det kosmopolitiske' eller kosmopolitter fremhæves ofte det svært begribelige herved. Kosmopolitismen er svær at definere i en del af sine udtryk, og det er præcist omkring definitionsproblemerne, at flere forskere gør holdt. Det hævdes, at kosmopolitismen er vanskelig at specificere, idet den som idé savner intellektuelt indhold: Det er svært at se, hvordan delene forholder sig til helheden. Som politisk tanke savner den fokusering. Det er præcist dette, der er det store problem med kosmopolitismen i en teoretisk sammenhæng: Den sigter på det universelt gyldige i form af en moral eller fornuft, som kan tilpasses alment. Termen tages op af litteratur- og kulturhistorikere i 1700-tallet sammen med nyklassicismens æstetiske ideal, borgerskabets politiske mål og aristokratiets livsstil. At dette skulle være universelt gyldigt, er ikke mere troværdigt, end at en borgerlig europæisk livs-

stil skulle være det. Det intellektuelle miljø før oplysningens kosmopolitisme har præget den kulturelle kosmopolitisme.

Kosmopolitismen inddeles ofte i tre historiske udviklingstrin: for det første det græsk-romerske, som kendetegnes ved politiske og filosofiske problemstillinger formuleret og fremført af kynikere og stoikere som Plutark, Cicero og Seneca. Det andet trin udvikledes i renæssancen af renæssancehumanister fra Marsilio Ficino og Giovanni Pico della Mirandola til Erasmus og Francis Bacon. Det tredje trin indledes med oplysningstiden, og det er den kosmopolitisme, der er emnet i det følgende.

Kulturelle kosmopolitter

Mange af dem, der kalder sig kosmopolitter, er ikke specielt kosmopolitiske i deres ageren som mennesker. For dem er kosmopolitismen mere en attitude. Den kan ligeså godt udtrykke en indskrænkethed og nonchalance som en følelse af beundring og berømmelse. Dette findes der flere eksempler på inden for skønlitteratur, rejseskildringer og essayistik. En sådan kosmopolitisme kalder jeg her for en kulturel kosmopolitisme. Den kan bedst beskrives som en attitude, fordi den grænseløshed og universalisme, som oftest forbindes med det kosmopolitiske, her er begrænset radikalt. Den kulturelle kosmopolitisme savner den grænseløshed, som ellers kendetegner kosmopolitismen, og defineres snarere via de grænser, som den finder ved kontakt med det afvigende. Når det gælder europæiske kosmopolitter, er det præcist det som afviger fra den europæiske kosmopolitiske norm, der bestemmer kosmopolitismens grænser.

Kosmopolitismen var et nøglebegreb i 1700-tallet (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bind 4: 1159). 'Verdensborgere' blev til og med et af oplysningstidens slagord, stærk influeret af en fransk tradition. Ordet anvendtes i et sådant omfang, at det allerede fra midten af 1700-tallet også blev brugt i en ironisk betydning, nemlig i titlen til Oliver Goldsmiths essays ("*Citizen of the World*"). Begrebet blev i sin ikke-ironiske betydning præget af et ideal som tolerance, tilmed mod fremmede mennesker, og det blev koblet sammen med nyhumanismens krav om humanisme og endda med 1700-tallets fredsplaner. For humanismens kosmopolitter er grænser noget, der er betydningsløse eller forstyrrende for det åndelige liv.

Ifølge Voltaire er det en skam, at kosmopolitismen og patriotismen stilles op mod hinanden. Hvorfor er det nødvendigt at være uvenner med resten af menneskeheden for at være en god patriot? Hvorfor kan man ikke kombinere disse to synspunkter? Rousseau værdsætter de store kosmopolitiske sjæle, som

omfavner hele verden med deres velvilje samtidigt med, at de nærer stærk mistro til dem, som i fjerne egne af verden finder, hvad de ligeså godt kunne have fundet derhjemme.

En stor del af dem, der betragter sig selv som kosmopolitter i 1700-tallet, anser også sig selv for at være europæere med en fælles historie – og det er det fælleseuropæiske, der udgør det kosmopolitiske (O'Brien, 1997: 1-21). Til den fælles arv hører elementer som fornuftstro og kristendom. Dette forhindrer dog ikke, at der i den kosmopolitiske identitet også kan indgå elementer som fx en øget bevidsthed om civilisationer uden for Vesten. Ifølge den britiske litterat Karen O'Brien har de kosmopolitiske historieskrivere i 1700-tallet tendret mod at konstruere en national historieskrivning som en art patriotisk tro-skabserklæring til staten og implicit eller eksplicit antaget, at kosmopolitismen enten gik forud for eller forhindrede den øgede nationale bevidsthed blandt samfundets bedst uddannede lag. Det nationale 'jeg' har brug for et negativt modbillede af 'den anden'. Dog var det altså også for det kosmopolitiske aristokrati nødvendigt med et modbillede. Det kom ofte til udslag i forestillinger som, at ens egen kultur var et forbillede for den sande menneskelige kultur.² Dette forhold mellem det enkelte og det universelle, mellem patriotisme og universalisme, er blevet betegnet som to sider af samme sag. Og i det mindste i ét tilfælde udgjorde de også rent fysisk to sider af samme sag, nemlig på en mindeplakat lavet af det patriotiske selskab i Hamborg i 1726.³ Forholdet mellem patriotisme og kosmopolitisme var centralt i 1700-tallet, idet flere af kosmopolitismens kritikere præcist henviste til den rodløshed og overfladiskhed, som de mente lå i fænomenet, mens andre kunne hævde, at det netop var en form for kosmopolitisme, som gjorde patriotismen mulig (Thielking, 2000: 38-48).

Kosmopolitten kunne være en rejsende og kunne endda udgøre en kritik af den herskende nationale ordning, på samme måde som Thomas More kritiserede det engelske samfund i *Utopia*. Der findes tilmed en tendens til kynisme inden for det kulturelle verdensborgerskab, hvor det, der afviger fra den kulturelle kosmopolits normer, betragtes som mindre værdifuldt. Den, som kalder sig kosmopolit, betragter da det fremmede som underlegent i forhold til det velkendte og skildrer dette på en sådan måde, at menneskers politiske og moralske værdier gøres direkte kulturafhængige.

Et karakteristisk eksempel på en sådan person er franskmænden Foucheret de Monbron, som skildrer en rejse under titlen *Le Cosmopolite ou le Citoyen de Monde*. Foucherets værk handler om en rejse, som han via de indledende ord synes at ville placere i en bredere sammenhæng: "Universet er et rum, som man ikke har læst andet end den første side af, fordi man kun har set sit eget land" (Foucheret, 1750: 41). Forfatteren er vred over indskrænketheden og

dumheden i sit eget fædreland, samtidigt med at han erklærer sin kærlighed til England. Synet på hjemlandet får dog et andet perspektiv efter endt rejse. Fougeret hævder et par steder, at han ikke er journalist eller rejseskildrer, men blot en rejsende person, der vægelsindet nedfælder sine refleksioner og lader tilfældet styre rejsens mål svarende til et tidstypisk aristokratisk amatørideal. Han opfører sig således snarere som vagabond end som kosmopolit. Målet er ikke at vurdere eller skitsere sæder og kulturer, men alligevel er dét, han gør. De steder, Fougeret ønsker at besøge, er altid steder med velkendte om end eksotiske navne, det være sig Moskva, Sankt Petersborg, Ispahan og Peking (Fougeret, 1750: 164).

Hvad mener Fougeret med at kalde sig for kosmopolit eller verdensborger? Er han måske en etisk verdensborger? Han er i hvert fald oprørt over spaniernes hårde fremfærd i kolonierne, om end distanceret. Han er imod krig. Samtidigt belejrer han en smuk kvinde med bløde læber uden at antyde, at situationen kunne være etisk problematisk. Hans bog kan heller ikke klassificeres inden for den med tiden meget populære genre, rejseskildringer. Fougeret er i øvrigt også meget emsig med at påpege, at det ikke er sådan noget, han skriver. Han hævder ikke at være systematisk, upartisk eller oplysende. Snarere udråber han sig selv til at være impressionist. Han holder en fjer op i luften for at afgøre, hvorhen han skal rejse. Det gælder måske også moralsk og i det hele taget i forholdet til andre mennesker.

Kosmopolitismen handler ikke bare om grænser, men også om rødder. Den grænseløshed, som Fougeret foretrækker, er ikke bare grænseløs, men også rodløs. Det får konsekvenser for den måde, hvorpå han ser sig selv og omverdenen. Hans syn på sig selv og omverdenen kan ses som et eksempel på det, som Zygmunt Bauman kalder for vagabonden i sin diskussion af identiteter i et historisk perspektiv. Vagabonden er herreløs og derfor udenfor rammerne og mulighederne for kontrol. Vagabondens liv er umuligt at kontrollere, idet det savner et egentlig mål og en plan: han er en fremmed overalt (Bauman, 1996: 28-29). Der findes en undertone af arrogance og ligegyldighed i Fougerets forehavende. Den form for kulturel kosmopolitisme, som Fougeret ifølge sig selv repræsenterer, kan således kaldes for vagabondisk, og det er en kosmopolitisme, som ligger langt fra den kosmopolitisme, som Kant repræsenterer.

Kants kosmopolitisme

De kulturelle kosmopolitter identificerer sig selv som sådanne, men Kants kosmopolitisme er noget helt andet. I stedet for identitetsløst og identitetssø-

gende at jage rundt efter nye oplevelser, tilbringer han sin tid i Königsberg for dér blandt andet at udarbejde en teori om verdensborgerskabet. Som Kants politiske filosofi er opbygget, er det nødvendig at inddrage flere værker for at fange denne teoris kompleksitet.

Kant udarbejdede først og fremmest sin kosmopolitisme i *Zum ewigen Frieden*; specielt i det afsnit som kaldes for 'Tredje endelige artikel til den evige fred' (Kant, [1795] 1995: 52-54). Denne artikel har ikke været udsat for så meget forskning og diskussion, som de øvrige artikler, og nogle fortolkere har ligefrem ment, at den var unødvendig, eftersom den kunne reduceres til de to andre.⁴ Men der er faktisk stor forskel på disse artikler. Kants politiske filosofi kan betragtes som dels moralsk, dels politisk. Sådan er det også med teorien om verdensborgerskabet, som har såvel en politisk som en moralsk dimension.

I den tredje endelige artikel i *Zum ewigen Frieden* behandles den kosmopolitiske ret, som handler om relationen mellem individer og stater i et perspektiv, hvor individerne ikke i første omgang betragtes som borgere, men som mennesker. Filosofisk set kan den ikke reduceres til noget andet, end hvad den er, og den kan også være til uden den verdensrepublik, som Kant afviser. Den type ret, som Kant definerer i den tredje endelige artikel, kan ses som en inspirationskilde for en retslig udvikling i den nærmeste fremtid. Indledningen til en sådan udvikling har allerede været i gang i de sidste par årtier. (Kleingeld, 1998).

Kant formulerer universelle menneskerettigheder, som hænger sammen med en tanke om menneskehedens udvikling: "Det er kommet så vidt med det helt igennem omsiggribende, men mere eller mindre varme, fællesskab mellem jordens folk, at en retskrænkelse der foretages et sted på jorden, vil blive følt af alle. Ideen om en verdensborgerret er derfor ikke en fantasifuld og overspændt måde at fremstille retten på, men et nødvendigt supplement til det uskrevne kodeks, der udgøres af såvel stats- som folkeretten. Disse tre udgør tilsammen de samlede offentlige menneskerettigheder, der er betingelsen for, at vi kan smigre os med, at vi til stadighed nærmer os den evige fred." (Kant, [1795] 1995: 54)

Her udtrykkes det eksplicit, at ethvert individ har samme retsstilling. I citatet formuleres således en stærk påstand om universelle og individuelle menneskelige rettigheder. Uanset hvor på jorden et menneske befinder sig, betyder en retskrænkelse af det, at hele menneskeheden krænkes. En krænkelse af en kinesisk landarbejder rammer altså ikke bare hende, men hele menneskeheden. Dette synspunkt minder om Martha Nussbaums forsvar for kosmopolitismen, nemlig at den findes overalt, hvor der findes spor af menneskelighed. Der findes én verden og én menneskehed (Nussbaum, 1996: 3-17).

Det er i 1700-tallet, at den universelle rettighedstænkning får tydelige konturer, hvilket manifesterer sig dels i Den amerikanske uafhængighedserklæring, dels i den franske revolutions deklamationer om de menneskelige rettigheder. Rettighedstænkningen hænger sammen med et individualiseret menneskesyn. Det gør kosmopolitismen også, idet den handler om universelle rettigheder. Et af kosmopolitismens store problemer er relationen mellem det universelle og det partikulære. Problemstillingen er indlysende relevant for verdensborgerskabet, eftersom universelle rettigheder ikke er tilstrækkelige til at skabe et verdensborgerskab grundet på et demokratisk ideal.

Kant formulerer sit syn på menneskerettigheder, som gælder for alle mennesker og altså ikke bare for europæere. Etisk set er alle mennesker lige og dermed også ligestillet i én henseende. Mennesket indtager en særstatus i skabelsesværket ved at være en del af såvel nødvendighedens som frihedens rige. Som fri skabning har man mulighed for at udvikle sig kulturelt, civilisatorisk og moralsk takket være en medfødt fri vilje.

Kants kosmopolitiske argument bygger i sidste ende på jordens sfæriske form. Den viser, at hvert menneske har en oprindelig ret til jordoverfladen, og, som det beskrives i en anden del af *Zum ewigen Frieden*, betyder det også, at mennesket har ret til at aflægge besøg overalt. Men samtidig med at Kant erkender en verdensborgerret, begrænser han den altså til retten til at være gæst. Dette er blevet udlagt som et forsvar for selvstændighed og som en kritik mod kolonialismen. Det kan også ses som en del af Kants selvstændighedsteori (*homo sui juris*). Den kosmopolitiske ret kan ikke reduceres til international ret: I *Zum ewigen Frieden* forklarer Kant, at individer og stater hører under en universel menneskestat. I *Der Metaphysik der Sitten* hævder Kant, at det er 'nationer' og 'jordborgere' (*Erdbürger*), som har en kosmopolitisk ret (Kant, [1797]: 353). International ret og kosmopolitisk ret er således ikke det samme. Statsborgerskab er tilsyneladende ikke en nødvendig forudsætning for verdensborgerskab.

Begrænsningen af kosmopolitten

Ifølge Kant er en vigtig bestanddel af den kosmopolitiske ret altså dens begrænsning til gæstfriheden. Kants definition må betegnes som negativ eller minimal. Han skriver: "*Verdensborgerretten skal indskrænke sig til betingelserne for den almindelige gæstfrihed*" (Kant, 1995 [1795]: 52). Det er vigtigt for Kant at påpege, at det ikke drejer sig om filantropi, men om ret. Den almene gæstfrihed omfatter et menneskes ret til ikke at blive modtaget med fjendtlighed, når han eller hun betræder fremmed land. Der er således tale om en besøgsret og ikke

en gæsteret, idet gæsteretten ifølge Kant også omfatter retten til at blive behandlet som et medlem af husstanden. Der findes ikke nogen ret til at slå sig ned på fremmed jord, idet en sådan ret skulle kræve en kontrakt. Det er kernen i kritikken af kolonialismen. Denne kritik er bemærkelsesværdig i forhold til Kants samtid, hvor kolonialismen stortrivedes, og hvor mange anså de 'vilde' for at være ude af stand til at formulere en kontrakt.

Det bemærkelsesværdige ved Kants kosmopolitiske ret, som den kommer til udtryk i *Zum ewigen Frieden*, er, at den begrænses i samme øjeblik, som den formuleres. Her fremkommer den begrænsning, som kommer til at præge kosmopolitismen. Verdensborgerskabet skal begrænses til vilkårene for det almene gæstevenskab. Retten funderes på det sfæriske argument, det vil sige menneskehedens universelle ret til hele jorden. Den indebærer, at et menneske har ret til at komme på besøg alle steder. Ingen har oprindeligt en større ret end nogen anden til at være på et bestemt sted. Samtidigt findes der rettigheder, som man må gøre sig fortjent til, nemlig at tilhøre et land. Men med hensyn til den rettighed at besøge et land, så er det utilladeligt at hindre nogen med fredelige hensigter i det, i hvert fald så længe en afvisning af den pågældende indebærer, at denne person udsættes for fare. Kant er påpasselig med at påpege forskellene mellem gæsteret og besøgsret, idet gæsteretten skulle indebære en ret til at blive behandlet som familiemedlem, mens besøgsretten er betydeligt mere begrænset. Der findes dog tolkninger af besøgsretten, der hævder, at den er væsentlig mere omfattende, end den minimalistiske tolkning, man oftest ser. Ifølge den skulle Kants verdensborgerret kunne anvendes som støtte for en mere omfattende asylpolitik på humanitær grund (Kleingeld, 1998). Den almindelige tolkning af Kants gæstfrihedsbegreb er dog at se den som en kritik mod den europæiske kolonialisme. Der findes også et betydningsfuldt aspekt af retfærdighed i den måde, Kant betragter gæsteretten og begrænsningen af kolonialismen. Det kan ikke understreges kraftigt nok, hvordan omtanken for de andre ifølge Kant bygger på et rationelt retfærdighedsbegreb og ikke på personlige dyder.⁵

For Kant må det, der stemmer i teorien, også stemme i praksis. Hvis ikke, det er tilfældet, må teorien omformuleres, idet den så er ufuldstændig: teorien har ikke taget hensyn til alle fakta. Man kan ikke sige om noget, at det er det samme i teorien, men ikke i praksis (Kant, [1793]). Når det gælder kosmopolitismen, så er det overordnede princip, at den omfatter alle mennesker. Etisk set hører alle mennesker under den kosmopolitiske ret. Antropologisk set befinder de sig principielt under den, men der findes også Kants forestilling om menneskehedens udvikling. Mennesket som kosmopolit tilhører frihedens rige og er på vej mod en ideel tilstand. At menneskeheden som helhed udvikles mod stadig højere stadier, hævder Kant i de fleste af sine skrifter om

historiefilosofi og politisk filosofi, eksempelvis i de allerede nævnte *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; *Zum ewigen Frieden* og *Metaphysik der Sitten*. Kant anser endda folkets entusiasme under den franske revolution som et tegn på, at menneskeheden faktisk er på vej mod en forbedring.

Kosmopolitten og antropologien

Som menneske har man adgang til den kosmopolitiske ret. Samtidigt begrænses retten til det almene gæstevenskab, hvilket påstås at være for at beskytte kolonierne. Her får den kosmopolitiske ret således til opgave at beskytte den svage. Rationelle rettigheder til alle. I de seneste år har man dog for alvor fået øjnene op for Kants forelæsninger om antropologi og fysisk geografi. I den amerikanske diskussion om en ny kanon er Kant blevet udsat for stærk kritik og er blandt andet blevet anklaget for at være en af dem, der beredte vejen for racetænkningen.

I mange år forelæste Kant om fysisk geografi og antropologi; geografien allerede fra 1755 som privatdocent, mens antropologiforelæsningerne pågik fra 1772 til 1796. Geografiforelæsningerne foregik i sommersemesteret, mens antropologien stod på programmet i vintersemesteret. Noter fra Kants antropologiske forelæsninger er for nylig blevet sammenskrevet og udgivet inden for rammerne af den tyske akademiudgave af Kants skrifter. Den øgede tilgængelighed til materialet, som udgivelsen har medført, har givet anledning til nye Kanttolkninger.

Ikke bare mængden af forelæsninger om antropologi, men også Kants ytringer inden for og udtalelser om emnet vidner om hans store interesse for dette område. Nogle gange virker det som om, at spørgsmålet 'Hvad er mennesket?' er det absolut vigtigste for Kant: "Filosofifeltet i denne verdensborgerlige betydning kan sammenfattes i følgende spørgsmål: 1) Hvad kan jeg vide?; 2) Hvad skal jeg gøre?; 3) Hvad tør jeg håbe på?; 4) Hvad er mennesket? – Det første spørgsmål besvarer metafysikken, det andet moralen, det tredje religionen og det fjerde antropologien. I grunden kunne man dog regne det hele til antropologien, idet de tre første spørgsmål relaterer sig til det sidste." (Kant, [1800]: A 25)

I *Antropologien* tydeliggøres det ifølge den amerikanske Kant-kender Allen Wood, at Kant var meget interesseret i empiriske studier af menneskets handlemåde. Han fik materiale til sine studier gennem andres rejser og rejsebeskrivelser såvel som gennem litterære storværker forfattet af fx Shakespeare og Molière samt af Humes historieskrivning. En af grundene til, at Kant be-

gyndte at forelæse i antropologi, var, at han var utilfreds med den måde, antropologiundervisningen blev grebet an på i Königsberg. Ifølge Kant blev den fremstillet for nært beslægtet med fysiologien; den burde i stedet handle om mennesket som en fri skabning i samklang med andre (Wood, 2003: 40). For at det skulle kunne lykkes, måtte det lokale kendskab til mennesket og verden kompletteres med det kosmopolitiske. Kant anså det for vanskeligt at finde den fremgangsmåde, som viser hvordan den sande menneskenatur er. En stor del af menneskets handlemåder skyldes alene vaner. Kants modvilje mod at diskutere spørgsmålet om, hvad et menneske er, beror formentlig på overbevisningen om, at det er et alt for svært spørgsmål at besvare med det kundskabsformåen mennesket har (Wood, 2003: 39). En vigtig forudsætning for Kants interesse for de antropologiske studier var netop deres kosmopolitiske træk, og han argumenterer imod det, han kalder for 'lokal antropologi', det vil sige studier af menneskers handlemåder og kendetegn i ét miljø og under én enkelt tidsperiode. Antropologien skal dække hele menneskeheden, hele menneskets natur. Dermed fokuserer Kant på det, som forener menneskene, og ikke det, der skiller dem ad.

Ifølge Kant befinder menneskeheden sig i stadig udvikling, og i de antropologiske forelæsninger virker det som om, han har en meget pragmatisk indstilling til antropologien, og med den forsøger at vise, hvordan ethvert individ formes af andre individer og af samfundet i det hele taget. Mennesket bliver menneske alene gennem dannelse og kundskab. Ethvert menneske har evnen til at udvikle sin karakter og sin fornuft, men det er ikke alle, der udnytter den. Kendt er lignelsen om det krumme træ, mennesket bliver til af, og om at det alligevel lykkes mennesket at vokse til noget rankt og stærkt. Mennesket bliver menneske gennem samvirke med andre.

En af dem, der har angrebet Kant for at bane vejen for den racistiske tankegang, er Emmanuel Eze (1997). I en lille antologi, hvor han har uddraget små bidder af Kants forelæsninger og sat dem ind i en sammenhæng med andre filosoffer fra den vesterlandske kanon, fremstår Kant også sådan. Blandt andet hævdes det her, at mennesket kan inddeles i fire 'racer' med forskellige kendetegn. En idéhistorisk læsning af teksterne giver dog også stærke associationer til Galenos lære om de fire kropsvæsker, der jo fortsat var meget indflydelsesrig i Kants samtid. Enhver kropsvæske hænger ifølge Kant sammen med et metal, og enhver 'race' domineres af en af disse kropsvæsker. Men der sker også en udvikling af karakteren beroende på ydre forhold som klimaet. Det er også blevet påpeget, at den person, som anses for at være de sidste trehundrede års vigtigste moralfilosof, samtidigt er den første teoretiker i moderne tid for den opdeling mellem 'herrefolk' og 'undermennesker', som skulle komme til at udgøre grundlaget for nazismen (Mills, 1997: 72). En

sådan påstand er at drage meget vidtgående slutninger og implicerer, at der kun tages ringe hensyn til Kants fuldstændige system inklusiv universalismen. Kants etik tillader nemlig ikke en sådan inddeling af mennesker. Men der findes en åbenbar spænding mellem Kants syn på racer og hans kosmopolitiske ideal, som ikke finder nogen tilfredsstillende løsning hos ham (Larrimore, 1999; Bernasconi, 2002).

En lignende spænding findes i Kants definition af et aktivt borgerskab, hvor kvinder (og børn) fratages denne mulighed med henvisning til det, Kant kalder for naturlige vilkår. En løsning på dette ville være fuldstændigt at stole på den rationelle tænkning og samtalen med andre mennesker. I en sådan samtale skulle endda sociale og psykologiske rødder til racismen indgå som en betydningsfuld bestanddel. Denne måde at forholde sig på kan betegnes som mere kantiansk end Kant selv, idet det driver Kants rationalitet endnu et skridt videre (Hill og Boxhill, 2001: 470f).

Kant som kulturel kosmopolit?

Åbenbart opstår der et problem inden for Kants kosmopolitisme i forhold til hans syn på 'racer'. Man behøver ikke gå ligeså langt som Eze og Larrimore for at se problemerne. Ifølge Kants syn på historien er menneskeheden i stadig udvikling, men her er det usikkert, om det gælder hele menneskeheden, eller om 'ikke-hvide racer' skal trækkes fra, som Larrimore hævder. Spørgsmålet er altså, om Kants kosmopolitisme begrænses på samme måde som den kulturelle kosmopolitisme til hans eget kulturelle perspektiv. Er også Kants kosmopolitisme begrænset?

Vurderinger fra den kulturelle kosmopolitisme genfindes i Kants kosmopolitisme. Det er vurderinger, der er socialt og psykologisk formet af deres baggrundsmiljø og derfor næppe kan kaldes universelle. Men Kant betoner også stærkt rationaliteten og ethvert menneskes mulighed for ved hjælp af den at handle ud fra noget andet end vanen, nemlig refleksionen. Kants begrænsning af kosmopolitismen til en besøgsret umuliggør belejringer af unge eksotiske kvinder med bløde læber, hvis dette da ikke allerede skulle være umuliggjort af det kategoriske imperativ. I Kants antropologi findes såvel en kosmopolitisk stræben efter at finde det, som forener mennesker, som en beskrivelse af detaljer, der tjener til at vise, hvad der skiller mennesker ad. Kants kosmopolitisme udgør som teori en del af hans filosofiske system. Behandlingen af ikke-europæiske kulturer er hos Kant problematisk, men hvis Hill og Boxhill har ret i deres forhåbning, så kan mennesker ved hjælp af fornuften løse de sociale og psykologiske problemer. En sådan løsning ville være kantiansk såvel

i sin fornuftstro som i forhåbningen om, at menneskeheden stadig udvikles mod højere stadier. Kants filosofi er trods alt en *als ob*-filosofi.

Oversat af Mads P. Sørensen

Litteraturliste

Bauman, Zygmunt (1996): "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity", i Hall, Stuart og du Gay, Paul (red.) *Questions of Cultural Identity*, s. 18-36, London.

Bernasconi, Robert (2002): "Kant as an Unfamiliar Source of Racism", i Ward, Julie K. og Lott, Tommy L. (red.) *Philosophers on Race: Critical Essays*, s. 145-166, Oxford.

Cavallar, Georg (1999): *Kant and the theory and practise of International right*, Cardiff.
Dahlstedt, Sten og Liedman, Sven Eric (1996): *Nationalismens logik. Nationella identiteter i England, Frankrike och Tyskland decennierna kring sekelskiftet 1900*, Stockholm.

Eze, Emmanuel Chukwudi (1997): *Race and the Enlightenment. A Reader*, Oxford.

Fougeret de Monbron, Louis Charles (1750): *Le Cosmopolite ou le Citoyen de Monde*, London.

Heuvel, Gerd van den (1985). "Cosmopolite, Cosmopolitisme" in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* udg. af Rolf Reichardt og Eberhard Schmitt, med

Gerd van den Heuvel og Anette Höfer, Oldenbourg.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, red. J. Ritter, Karlfried Gründer, bind 4: (1972):

„Kosmopolit, Kosmopolitismus“ (A. Horstmann), Basel.

Hill Jr, Thomas E. og Boxhill, Bernard (2001): „Kant and Race“, i Boxhill, B. (red.) *Race and Racism*, s. 448-473, Oxford.

Kant, Immanuel ([1793] 1968): „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, Akademie-Ausgabe, bind 8, Berlin.

Kant, Immanuel ([1795] 1995): *Til den evige fred. Et filosofisk essay*.
Oversat af Mogens Chrom Jacobsen, Gyldendal, København.

Kant, Immanuel ([1797] 1968): *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, bind 6, Berlin.

Kant, Immanuel: ([1800] 1968) *Logik*, Akademie-Ausgabe, bind 9, Berlin.

Kleingeld, Pauline (1998): „Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global

Order”, i *Kantian Review*, Vol. II, s. 72-90.

Kleingeld, Pauline (2003): “Kant’s Cosmopolitan Patriotism”, i *Kant-Studien*, nr. 94, s. 299-316.

Larrimore, Mark (1999): ”Sublime Waste: Kant on the Destiny of the ‘Races’”, i Wilson, Catherine (red.) *Civilization and Oppression*, s. 99-126, Calgary.

Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*, Ithaca.

Nussbaum, Martha (1996): ”Patriotism and Cosmopolitanism”, i Joshua Cohen *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, s. 2-17, Boston.

O’Brien, Karen (1997): *Narratives of the Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge.

Thielking, Sigrid (2000): *Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert*, München.

Holtman Williams, Sarah (2004): „Kantian Justice and Poverty Relief”, i *Kant-Studien* nr. 95:1, s. 86-106.

Wood, Allen W. (2003): ”Kant and the Problem of Human Nature”, i Jacobs, Brian og Kain, Patrick *Essays on Kant’s Anthropology*, s. 38-59, Cambridge.

Noter

¹ For en introduktion til kosmopolitbegrebet se Gerd van den Heuvel (1985).

² I *Nationalismens logik* hævder Dahlstedt og Liedman, at nationalismen har rødder i patriotismen og tager sig ud på en lignende måde over hele Europa frem til første verdenskrig. Før universalisterne blandede sig i diskussionen, viste partikularismen sig som en overbevisning om, at ens egen kultur udgjorde en model for den sande menneskelige kultur. Se specielt afsnittet om Frankrig.

³ På plakaten ene side ses Minerva og Amalthea omfavne hinanden, efterfulgt af teksten PATRIOTA HAMB. På den anden side ses et portræt af Sokrates og ordet COSMOPOLITES (Kleingeld, 2003).

⁴ For og i forbindelse med den nærmest eksplosive fremkomst af skrifter og konferencer i forbindelse med *Zum ewigen Frieden*’s tohundrede års fødselsdag, var det hovedsagligt de to første ’endelige artikler’, som blev diskuteret. Derefter er den tredje artikel blevet behandlet af blandt andre Pauline Kleingeld (1998 og 2003) og Georg Cavallar (1999).

⁵ Sarah Williams Holtman (2004) argumenterer stærkt for, at Kants syn på retfærdighed mellem borgerne er meget vidtgående. Omsorgen for andre bygger ikke på personlige dyder, men på et retfærdighedsbegreb, hvor alle individer er frie, jævnbyrdige og i stand til at bruge deres dømmekraft. Også i forholdet til den kosmopolitiske ret, er dette betydningsfuldt.